Josef Marechal S. J.

A visão de Deus, segundo Santo Agostinho

Tradução: Souza Campos, E. L. de
VALDEMAR TEODORO EDITOR
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil
2023

Josef Marechal S. J.

A visão de Deus, segundo Santo Agostinho

Tradução: Souza Campos, E. L. de
VALDEMAR TEODORO EDITOR
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil
2023

A visão de Deus, segundo Santo Agostinho

Josef Marechal S. J.

Preâmbulo

Este estudo foi publicado pela primeira vez na **Nouvelle Revue Théologique**, Tomo LVII, 1930. Nós acrescentamos a ele dados bibliográficos mais recentes, mas acreditamos poder manter hoje todas as afirmações que formulamos então. Depois das colheitas feitas por Portalié, Boyer, Cairé ou Hessen e, bem recentemente, E. Gilson e também, ou sobretudo, dado o tema deste artigo, o Reverendíssimo Abade Dom Butler, no seu **Western Mysticism**, Londres, 1927, devem restar poucas espigas para serem colhidas.

A justificativa destas páginas, que dormiam nas gavetas do autor, é a obrigação em que ele se viu outrora em elaborá-las para responder a preocupações teóricas, sempre atuais, e que não são exatamente aquelas de nenhum dos pesquisadores eruditos que acabo de citar. Este pequeno trabalho se enquadra em um estudo preliminar sobre Plotino e outro sobre o Pseudo Dionísio, tudo como uma introdução à exploração de textos místicos medievais ou mais recentes.

As citações de Santo Agostinho serão feitas segundo Poujoulat e Raulx. A escolha da edição é aqui sem nenhuma importância, pois quase sempre reproduzimos em latim os textos citados e uma

tradução mascararia muito expressões típicas e nuances de expressões que são encontradas nos escritores místicos e nos teólogos da Idade Média.

Observação preliminar: de Plotino a Santo Agostinho

A influência enorme da filosofia neoplatônica sobre o pensamento de Santo Agostinho não é contestada por ninguém. Ele mesmo a reconhece em suas **Confissões**[1], onde ele menciona também seus efeitos felizes e suas deficiências.

Na realidade, diante das teorias alexandrinas, a atitude do grande doutor africano jamais foi de uma adesão total. Em seus escritos da juventude, a admiração entusiasta se exprime de bom grado, mas, mais tarde, as reservas são mais apontadas, inspiradas pelo cuidado não apenas de evitar certos erros particulares, como a opinião origenista da pré-existência das almas, mas também e, sobretudo, de salientar a diferença radical entre o ideal sobrenatural do Evangelho e o ideal racionalista, por mais elevado que seja, da sabedoria platônica[2].

---

[1] Livro VII, cap. 09, 20 e 21.

[2] O Livro I de suas Revisões mostra os pontos em que o Bispo de Hipona julga seus primeiros escritos insuficientemente precisos e muito dependentes das expressões costumeiras da filosofia profana. São censurados, por exemplo: o emprego frequente da palavra "fortuna"; o louvor excessivo a Platão e aos platônicos; algumas ambiguidades sobre a noção de *summum hominis bonum*; a expressão *vita beata* designando o estado da alma do sábio na vida presente; certo exagero na proporção estabelecida entre a ciência e o grau de purificação; uma concessão, ao menos aparente, à teoria platônica da *anamnese*; algumas proposições de sabor platônico ou estóico, empregadas em **A Imortalidade da Alma** etc. No cap. III, ao falar do seu **A Ordem**, Santo Agostinho lembra a interpretação que ele constantemente deu ao "mundo inteligível" ou mundo das ideias subsistentes, segundo Platão: *Ele chamou de "mundo inteligível" à razão eterna e imutável pela qual Deus fez o mundo*. É preciso lembrar aqui que o Deus mencionado é o Deus estritamente transcendente do cristianimso, para compreender o uso que Santo Agostinho fez da teoria das ideias.

De Plotino a Santo Agostinho, as doutrinas metafísicas e a teoria do conhecimento sofreram uma transposição muito profunda para renovar seu significado. Não que o grande doutor pretenda introduzir na filosofia neoplatônica um princípio sistemático novo. Manifestamente, nesta filosofia, a perfeição atingida da construção racional o interessa muito menos do que a atitude destas ou daquelas partes que expressam o ensinamento da espiritualidade cristã. É como teólogo que ele utiliza, com discernimento, as teses platônicas, com a unidade sintética de sua filosofia encontrando seu princípio necessário na doutrina revelada e não nas propriedades da razão natural.

Quando ele fala das ideias e de suas participações, da luz e de sua unidade, da visão intelectual da verdade ou da visão de Deus, Agostinho quer se referir, com as mesmas palavras, a algo bem diferente de Plotino e não pode ser interpretado no espírito do plotinismo. Todavia, quem ignorasse Plotino, sempre perderia alguma coisa do pensamento de Agostinho.

Esta observação banal não é supérflua, para assegurar uma justa compreensão dos textos agostinianos concernentes à contemplação mística e, em particular, ao ápice desta contemplação.

I – A visão intelectual

a) Seu objeto.

Das três espécies de visões que Santo Agostinho distingue __ visão corpórea, visão espiritual (imaginativa) e visão intelectual __ somente esta última pertence essencialmente à contemplação.

A visão ou intuição intelectual tem por objeto uma realidade inteligível presente na alma imaterial, no *νους* (*nous*) (na mente), seja uma operação da alma, como, por exemplo, a *dilectio* tratada na passagem citada, seja uma "ideia" que representa alguma coisa diferente da realidade atual da própria alma.

Todavia, nem todo conhecimento das ideias é uma visão, um *intueri* ou um *contueri*. Uma "visão" das ideias significa uma compreensão imediata delas. Navegamos então nas águas platônicas.

Mas quais são, afinal, as "ideias" sobre as quais podemos ter uma compreensão imediata. A curta dissertação **Des idées** expõe claramente:

> *Podemos traduzir para o latim a palavra "ideias" por "formas" ou "espécies", para nos conformarmos ao sentido literal. Se nós as chamarmos de "razões", não nos afastamos da etimologia, pois a palavra grega* **logos** *significa "razão" e não ideia. Portanto, ao adotarmos esta palavra, não nos desviamos do verdadeiro significado. De fato, as ideias são certas formas principais, certas razões fixas e imutáveis das coisas, que não foram formadas e são, por consequência,*

eternas, permanentes e contidas na inteligência divina. E mesmo que elas não nasçam nem morram, dizemos, no entanto, que é sobre elas que é formado tudo o que pode nascer e morrer, tudo o que nasce e morre[3].

Tipos inteligíveis de seres criados, eternos e imutáveis, subsistentes como tais na inteligência infinita (e não nelas mesmas), as ideias só podem ser contempladas diretamente por inteligências que participam dessa Inteligência Criadora, ou seja, no ser humano, através da "alma racional" e, mais exatamente ainda, pela alma racional considerada em sua função superior, puramente intelectual, onde ela deve ser chamada de *mens* (espírito, intelecto).

Ora, acrescentamos que a alma racional só pode contemplá-las através da melhor parte do seu ser, ou seja, pelo intelecto e a razão, que é como sua face e seu olho interior e inteligível[4].

b) Condições morais da visão das ideias.

À parte a subsistência das ideias em Deus (o que, contrariamente à opinião de Santo Agostino, não pode ser autenticamente platônica e, em todo caso, não é certamente plotínica), parece que permaneceríamos, até aqui, em contato próximo com as filosofias alexandrinas, herdeiras de Platão. Continuemos então nossa leitura.

[3] *Quatre-vingt-trois questions*, question 46.
[4] *Idem, ibidem.*

A *mens* possui o poder de contemplar as ideias, mas isto só pode acontecer, no entanto, com uma condição, que é mais de ordem especulativa:

> *Afirmamos também que nem toda alma racional é apta a esta contemplação, mas somente aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que possui o olho capaz de ver essas coisas, o olho saudável, limpo, sereno, semelhante aos próprios objetos que deseja ver*[5].

As condições morais exigidas para a visão das ideias já soam como cristãs. No entanto, podemos ler em Plotino declarações idênticas. Pensamos na *κάθαρσις* (*catharsis*) e na necessidade tão nitidamente afirmada de se tornar, com esta purificação, semelhante ao objeto que se quer contemplar.

Começamos, no entanto, a nos perguntar se Agostinho, já sacerdote quando escreveu estas linhas, nos fala de um conhecimento natural ou de conhecimento sobrenatural do mundo inteligível. Um pouco adiante, ele nos apresenta um detalhe que nos deixa igualmente perplexos:

> *Ora, a alma racional é mais importante do que todas as criaturas. Ela está próxima de Deus, quando é pura e na* ***proporção em que está unida a ele através do amor****, ela está como que repleta e iluminada pela luz inteligível, com a ajuda da qual ela vê, não com os olhos do corpo, mas através do que ela tem de melhor nela mesma: seu intelecto. Ela vê, eu digo,*

---

[5] *Idem, ibidem.*

as razões e desfruta de uma grande felicidade em contemplá-las[6].

Vemos então que a intuição das ideias eternas, a "beatitude" do sábio, é medida pelo grau do amor que une a alma a Deus.

Este amor é o *ερως* (*eros*) platônico ou é o *αγάπη* (*agape*) cristão? Ou são os dois ao mesmo tempo, sendo o primeiro absorvido pelo segundo?[7]

c) O equívoco neoplatônico no tocante ao natural e ao sobrenatural.

Vemos surgirem aqui grandes problemas de teologia histórica com os quais evitaremos nos envolver muito. Mas será bom, no entanto, lembrarmos que nosso grande doutor, se ele distingue perfeitamente, na pessoa real, a "natureza" e a "graça", ele não se detém (como fazem e devem fazer os teólogos de hoje em dia) na consideração abstrata de uma "natureza pura" absolutamente possível. A natureza humana é, para ele, nem mais e nem menos do que ela foi efetivamente, "historicamente": uma natureza conformada pelo Criador à vida sobrenatural, depois decaída deste privilégio, "privada" da graça, deslocada e deformada em consequência desta

---

[6] *Idem, ibidem.*

[7] Devemos nos lembrar de que, mais tarde, o Pseudo-Dionísio, o Areopagita, ao batizar o *eros* platônico, absorverá o *agape*. Não sem provocar protestos, contra os quais ele se defende em **Les Noms Divins**, cap. 04. A assimilação agostiniana de uma noção à outra seguiu, invés disto, o caminho inverso.

privação, mas, com isto, guardando, além da nostalgia pelos céus perdidos, alguma coisa da organização congênita que ela tinha recebido em harmonia com sua destinação superior.

Ineficazes para ela mesma sob o ponto de vista da salvação sobrenatural, as ascensões da natureza ainda não regenerada pela graça de Cristo se orientam, necessariamente, para a mesma direção geral que as ascensões propriamente sobrenaturais da alma inocente ou da alma justificada. As duas séries, muito diferentes quanto à sua realidade íntima, devem apresentar correspondências parciais e podem mesmo, consideradas de fora, se confundir em uma só perspectiva. Uma perspectiva equivocada, certamente, cuja unidade aparente se dissolveria, visto sob outro ângulo, em um paralelismo perfeito.

Duas categorias de pensadores parecem particularmente expostas à ilusão criada por esta perspectiva ambígua. Primeiro, os filósofos descrentes, cujo racionalismo, liberado das puras abstrações onde estava cativo, se comove com a vida. Sondando as profundezas da alma humana, sem considerá-la decaída e atormentada pelo arrependimento de um destino superior, eles percebem nela uma inquietude radical e como que uma aspiração sem limites, que eles tomam por uma exigência da natureza e como indicador de um fim último proporcional. Independente então da vontade deles, a filosofia deles, do tipo panteísta, envolverá elementos sobrenaturais.

Por outro lado, os crentes que possuem a percepção vívida e, além disso, perfeitamente justa, da graça sobrenatural que, por toda parte, solicita, eleva e absorve a natureza, podem, eles também, desconhecer o alcance possível das forças naturais da alma, deixadas a elas mesmas.

O equívoco que assinalamos aqui entre o natural e o sobrenatural dominou toda a filosofia plotínica e, com ele, ela explica tanto o excepcional atrativo exercido sobre as almas religiosas e o incurável poder de satisfazê-las. A essas almas inquietas, às vezes muito nobres, sabemos qual é o alimento que Plotino oferece. Movida, diz ele, pelo desejo radical pelo Bem Absoluto e Transcendente, cuja unidade ultrapassa em perfeição até mesmo a das puras ideias, o intelecto humano, em virtude do dinamismo natural que o faz "intelecto", pode se elevar, de grau em grau, até o nível em que, além de tudo o que é inteligível, além de toda "ideia", ele se encontra enfim, nele mesmo, em uma união imediata, num contato intuitivo, num ***obtutus*** (contemplação), com o Bem Absoluto ou o Uno Absoluto, cujo chamado interior ele sentia.

Este ápice atingido pela contemplação das ideias na *ένωσις* (*enosis*=união), na posse saturante do Ser Infinito, não é considerado por Plotino como o limite extrínseco das elevações naturais da alma, mas como seu fim natural, acessível mesmo nesta vida presente. Isto não é romper o abismo entre o natural e o sobrenatural?

A esta audaciosa *μετάβασις εις άλλο γένος* (*metabasis eis allo genus*=mudança de um gênero para outro) no racionalismo plotínico faltou somente a justificação que poderia torná-la possível sem comprometer a transcendência verdadeira de Deus, afirmada tão energicamente por outros: uma teoria da graça sobrenatural, pois, sem a graça sobrenatural, a *ένωσις* (*enosis*), a conexão direta da alma com Deus, marcaria uma proporção verdadeira, uma medida comum entre a natureza criada e a natureza incriada[8].

Também em Santo Agostinho, na época em que, recém-convertido, ele compôs suas primeiras obras de filosofia religiosa[9], o equívoco neoplatônico ainda existia, parece, em certa medida, mas já transposto para um terreno diferente, "invertido" mesmo, se é que se pode falar assim.

Desde sua conversão, de fato, Agostinho foi de Cristo antes de ser de Platão, ou melhor, ele só foi de Platão para melhor ser de Cristo. Em sua convicção de crente, é sempre o sobrenatural, a ordem da graça que prima, mesmo que ele talvez não defina suficientemente todos os aspectos de certos aspectos análogos,

---

[8] Tomando literalmente os textos de Plotino, acreditamos que a *enosis* não define uma *visio Dei per essentiam* (uma visão de Deus essencialmente) no sentido mais estrito. Mas se pode sustentar que o ápice plotiniano da contemplação, se fosse possível, não passaria de uma visão sobrenatural deste gênero. Esta é nossa opinião que é mencionada mais adiante neste artigo.

[9] *Contra os Acadêmicos, A Vida Feliz, A Ordem, Solilóquios, A Imortalidade da Alma, A Dimensão da Alma, A Música, O Mestre*.

penetrados por uma intensa espiritualidade, que se ofereciam aos seus olhos arrebatados pela dialética dos filósofos alexandrinos.

Como explicar essas complacências onde não entram nenhum diletantismo profano? Se ele conhecia, ao menos por traduções latinas, Plotino e Porfírio, ele penetrou suficientemente os recantos técnicos de suas doutrinas?

Parece que ele só queria ver neles uma espécie de itinerários para Deus, o Deus Fim Último, cuja posse definiria, aos olhos dele, tanto para o filósofo quanto para o crente, a *vita beata* (vida feliz), já que, *possuir Deus é ser feliz*[10].

Mais tarde, aparecerão os problemas e, com as dúvidas, nascerão os desafios. De tudo isto, destacaremos apenas alguns indicadores.

d) Duas opiniões sucessivas de Agostinho sobre o êxtase platônico.

Em **A Dimensão da Alma** são descritos __ e ornamentados por reminiscências platônicas __ sete graus de perfeição que a alma pode percorrer. Quando chega ao sexto grau, a *ψυχή καυαρυεῖσα* (*psique kawaryeisa*=alma ardente) das Enéadas, essa alma ardente e generosa, que Plotino compara ao iniciado penetrando no *ἄδυτος* (*adytos*=santuário):

[10] *A Vida Feliz*. Cap. 11.

> *Animada então por uma* ***imensa e incrível confiança****, ela corre para Deus, ou seja, para a contemplação da própria verdade.*
>
> *Como descrever então como é a alegria da alma; o quanto ela desfruta do bem supremo e verdadeiro; qual é o reflexo que recai sobre ela da serenidade e da eternidade? Grandes e incomparáveis almas falaram dessa felicidade, na medida em que elas julgaram convenientes e nós acreditamos que elas foram e ainda são testemunhas dela*[11]*.*

Essas *grandes e incomparáveis almas* são, entre outras, Platão e, mais recentemente, os filósofos neoplatônicos, sobre os quais, Agostinho, ao responder a uma pergunta de Alípio, disse também, em **A Ordem**:

> *Atualmente, Alípio, são minhas palavras que expressam essas regras de vida* [os ensinamentos sublimes sobre a contemplação das "verdades divinas"] *que você acolhe com tanto prazer, como sempre. Mas elas não são minha invenção e você sabe disto perfeitamente. Elas estão em livros de* ***pessoas grandes e quase divinas***[12]*.*

Estas pessoas sentiram passar sobre elas um *afflatus aeternitatis*, um sopro da eternidade. Ao que comparar, na linguagem cristã, este antegosto da eternidade?

A própria sequência do texto fornece o ponto de comparação buscado. Nós também, ele diz, que não somos necessariamente um

---

[11] *A Dimensão da Alma*. Cap. 74 e 76. Deste Editor.
[12] *A Ordem*. Livro II, cap. XXVIII. Deste Editor.

desses heróis raros e magníficos do intelecto puro, podemos, todavia, atingir os mesmos cumes, pois:

> *seguindo com constância o caminho que Deus nos ordenou e que nós empreendemos, chegaremos, através da virtude e a sabedoria de Deus, à causa soberana, ao soberano autor, ao princípio soberano de todas as coisas*[13].

O tom geral da citação parece indicar, nestas últimas linhas, uma alusão à visão de Deus que todo cristão pode esperar, ao menos na outra vida, como prêmio por sua fidelidade à graça.

Santo Agostinho então, nos debates sobre sua conversão, considerou os êxtases de Plotino e outros neoplatônicos como equivalentes transitórios e talvez mesmo antecipações da *vita beata* (vida feliz) definitiva: a do Paraíso cristão?

Pode-se sustentar com grande probabilidade que o santo, no fim de sua carreira, se censurou por não ter, em seus primeiros opúsculos, se referido mais cuidadosamente à expressão *vita beata* como para a outra vida, pois:

> *O perfeito conhecimento de Deus, ou seja, o maior que o ser humano pode possuir, só pode ser esperado, na opinião do Apóstolo, para a outra vida. É somente esta vida futura que pode ser chamada de bem-aventurada*[14].

---

[13] *A Dimensão da Alma*. Cap. 76. Deste Editor.
[14] *Revisões*. Livro I, cap. II.

Nesta hipótese, a atitude benevolente de Agostinho já batizado só pode ser entendida ao se levar em conta uma condição extrínseca exigida, segundo ele, para toda contemplação da Verdade Suprema: a ajuda especial de Deus, ao sustentar a vontade e ao iluminar o intelecto; enfim, a graça, distribuída talvez mais amplamente do que supõem nossas mesquinhas concepções humanas.

Nos diálogos fervorosos de Cassiciacum, Alípio argumentou que a pureza moral exigida para a relação íntima com as coisas divinas demandava *pessoas divinas ou a ajuda divina*[15]. Agostinho, depois de fazer menção aos contempladores platônicos (*pessoas grandes e quase divinas*), concorda com a necessidade dessa ajuda divina, acrescentando, no entanto: *a ajuda divina que você mencionou piamente, como era conveniente, ao fim de seu discurso, produz em todas as pessoas e muito mais amplamente do que muitos imaginam, a obra de sua misericórdia*[16].

Se levarmos em conta, além disto, a complacência com a qual Agostinho procura, no próprio Platão, alguma efusão de revelação positiva, que flui plenamente dos nossos Livros Santos, não se julgará tão improvável que ele tenha suposto Plotino e outros filósofos como beneficiários de verdadeiras "graças místicas". Como os êxtases deles eram considerados como uma imediata visão de

---

[15] A Ordem. Livro II, cap. 28.
[16] Op, cit. Cap. 29.

Deus, parece que Agostinho, acreditando que eles eram verdadeiros, se inclinou então, com muita razão, a não recusar tais favores aos contemplativos cristãos.

Ele perseverou então em sua opinião bastante favorável sobre a mística neoplatônica? Sabemos muito bem o quanto Plotino permaneceu afastado do espírito do Evangelho, sem falar dos seus sucessores! Santo Agostinho deve ter percebido isto algum dia.

Em **A Trindade**, um magnífico escrito de sua maturidade, ele envolve todos os místicos profanos __ e os platônicos são diretamente visados __ nesta condenação severa:

> *Há pessoas que pensam que podem alcançar por elas mesmas um grau tal de pureza que poderão ver Deus e se unir inteiramente a ele. Infelizmente, este orgulho só as contamina mais, pois não há pecado que mais se oponha à Lei divina e que fortaleça melhor o domínio cruel do diabo sobre nós. Este tirano soberano procura fechar o céu para nós e nos apressar para o inferno.*
>
> *Além disso, os orgulhosos de quem falo presumem adquirir por eles mesmos uma inocência inteira e perfeita apenas porque o gênio de alguns sábios foi capaz de pairar sobre este mundo grosseiro e terreno e perceber um raio fraco da verdade incomunicável.*
>
> *Por isso, eles gostam de ter piedade daqueles muitos cristãos que se contentam em crer e que nem sequer tentam se elevar a essas alturas. Mas, de que adianta o orgulhoso sábio ver de longe e além dos mares, as costas do país, se ele se envergonha, por causa do orgulho, de entrar no navio que poderia levá-lo até lá? E que pena, pelo contrário, recebe o humilde cristão, cujo olhar é muito menos amplo, mas que*

confia a si mesmo a este mesmo navio, para chegar alegremente ao porto?[17]

Este texto curioso nos traz muitos ensinamentos que precisam ou mesmo corrigem as apreciações formuladas nos primeiros escritos de Agostinho. Primeiro, a soberba, que vicia a mística neoplatônica, consiste essencialmente na pretensão de realizar a *catarsis* e de se elevar assim à contemplação divina, somente com as forças da natureza humana, ou seja, não certamente sem a ajuda natural da Causa Criadora, mas sem a ajuda de uma graça sobrenatural e totalmente gratuita. Esta pretensão se enquadra no desdém que esses filósofos orgulhosos possuíam pela cruz de Cristo, que é o humilde e único veículo da graça.

Dali por diante fica claro, aos olhos de Agostinho, que a filosofia, por ela mesma, não basta para propiciar a *vita beata* (vida feliz) na *perfecta Dei cognitio* (o perfeito conhecimento de Deus).

Do reino da beatitude perfeita, o ser humano está separado por um oceano, que só é atravessado carregado pela madeira da cruz, como uma jangada. Não é melhor embarcar, como o menor dos fiéis, nessa jangada tosca, na obscuridade da fé e navegar realmente para a Pátria Distante, do que contemplar aqui, à distância, com os olhos

[17] *A Trindade*. Livro IV, cap. 15.

gastos de uma razão altaneira, inebriada por sua própria excelência e desdenhosa pela tábua da salvação que lhe oferece o Crucificado?

Sem a graça, a contemplação filosófica permanece impotente e estéril. Ela se eleva muito alto em sua ordem, mas, no ápice, não desfruta da Verdade em si. No máximo, ela pode entrever alguma coisa dela, pois alguns foram *capazes de perceber um **raio fraco** da verdade incomunicável*. Foi isto o que restou, em Agostinho, da admiração de outrora.

Este *raio fraco* não é, pelo que sabemos, definido muito distintamente pelo Bispo de Hipona. Ao menos temos agora a diferença radical que se estabeleceu definitivamente, em sua mente, entre a mística profana e a mística cristã. A primeira é estranha à graça sobrenatural e se imobiliza em uma contemplação distante e ineficaz do Supremo Bem. A segunda, sustentada pela graça de Cristo e apoiada na fé sobrenatural, atravessa as etapas reais de uma posse antecipada.

Vemos a que ponto esta oposição contradiz as pretensões da mística plotiniana. Para Plotino, de fato, não bastava ver Deus, pois a visão não abole, necessariamente, a distância. A posse estática, que ele acreditava realizar, exigia o contato.

II – A contemplação cristã

Até aqui, nos esforçamos sobretudo para levantar, segundo o próprio Santo Agostinho, algumas incertezas que deixaram subsistir suas primeiras obras, no tocante às duas contemplações: a natural e a sobrenatural. Podemos, daqui por diante, examinar mais diretamente a contemplação sobrenatural especificamente cristã.

a) A sabedoria natural e a sabedoria sobrenatural.

Em **A Trindade**, a contemplação sobrenatural é reportada à "sabedoria" e não à "ciência".

A bem dizer, encontramos, sob esta nova denominação, a dificuldade que colocava mais acima o termo "visão". Não fosse pela perspectiva completamente sobrenatural de todo este livreto teológico, o mero uso da palavra "sabedoria" permaneceria um equívoco em si mesmo. Tratava-se de uma sabedoria natural ou de um dom do Espírito Santo?

O neófito Santo Agostinho não definiu a pura filosofia como um *amor sapientiae* (amor pela sabedoria)?[18] Os grandes platônicos representam, aos olhos dele, os "sábios" por excelência. Ele os louva menos por sua ciência das coisas deste mundo do que por sua

[18] *A Ordem*. Livro I, cap. 32.

“sabedoria”, ou seja, por terem reconhecido que somente Deus é *a **causa** de todos os seres, a **luz** onde vemos a verdade, a **fonte** onde bebemos a **felicidade***[19].

A teoria deles do *logos* iluminador o encanta. Antes do seu batismo, ele leu, em alguns livros platônicos traduzidos para o latim, a mesma doutrina que enuncia o Prólogo do Evangelho de São João:

> *No princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito. Nele havia a vida e a vida era a luz dos seres humanos. A luz resplandeceu nas trevas e as trevas não a compreenderam. Houve um homem, enviado por Deus, que se chamava João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos acreditassem por meio dele. Não era ele a luz, mas veio para dar testemunho da luz. O Verbo era a luz verdadeira que ilumina toda pessoa que vem ao mundo. Esteve no mundo, o mundo que foi feito por ele e o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam. Mas, a todos aqueles que o receberam, aos que creem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade humana, mas sim de Deus*[20].

Foi uma sabedoria incompleta, no entanto, pois ele diz: “Eu li naqueles livros todas as grandezas do Verbo Divino Iluminador, mas eu não encontrei descritos os rebaixamentos do Verbo Encarnado,

---

[19] *A Cidade de Deus*. Livor VIII, cap. 10.
[20] João 1: 1-13.

pois *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*[21]”. *Isto eu não li neles*[22].

Ele não tarda em compreender que não se poderia dividir o Verbo, pois Cristo é o único Verbo de Deus. Toda iluminação natural ou sobrenatural do intelecto vem então de Cristo, a Sabedoria Eterna e o Mestre Interior de toda alma. Mesmo quando ouvimos palavras exteriores, é a ele, no fundo que prestamos atenção.

> *Como chegamos a compreender? Não é consultando o interlocutor (que produz som externamente); é consultando, internamente, a verdade que está na mente e que talvez as palavras ouvidas nos levem a consultar. Ora, essa verdade que se consulta e que ensina é o próprio Cristo, isto é, a virtude imutável de Deus e sua sabedoria eterna, que se diz habitar no ser humano interior. É verdade que toda alma racional consulta esta sabedoria divina, mas ela se revela a cada um apenas na proporção de sua vontade, boa ou má e quando se erra, não é culpa da verdade consultada*[23].

Observe-se a última afirmação deste texto: toda pessoa, cristã ou não, recebe em seu intelecto a iluminação de Cristo, o Verbo de Deus, mas cada um na medida de suas disposições pessoais, seu grau de purificação, sua vontade correta e, eventualmente, sua fé e seu amor sobrenaturais[24].

---

[21] João 1: 14.
[22] *Confissões*. Livro VII, cap. 09.
[23] *O Mestre*. Cap. XXXVIII. Edição deste Editor.
[24] Sobre o papel da iluminação divina no conhecimento natural, ver “La vérité illuminatrice”, in Ch. Boyer: *L’idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, 1921, chap, IV, art. 3 et 4.

É preciso, evidentemente, colocar esta teoria da iluminação em relação com a concepção “histórica”, ou seja, real, da nossa natureza humana, à qual se mantém, constantemente, o doutor da graça. Seja o Deus dos filósofos ou o Deus dos cristãos, um só e mesmo Deus é, para todos, a fonte do ser e o objeto último da beatitude. Um só e mesmo Verbo Divino, encarnado para nossa salvação, banha com sua inesgotável claridade, como um oceano de luz, todo intelecto criado, seja ele qual for. Além disto, Deus não tem, em seus propósitos para a humanidade, dois planos paralelos ou alternantes: um plano natural e um plano sobrenatural.

A ação divina, criadora e iluminadora, tende, por ela mesma, por decreto livre e imutável da Soberana Bondade, ao florescimento sobrenatural da natureza. Se essa liberalidade transcendente é frustrada em parte de seus efeitos, é na própria criatura que devemos buscar o princípio das deficiências. A criatura recebe em toda a extensão de suas capacidades e disposições.

Se existe uma natureza privada do sobrenatural e não apenas uma natureza sobrenaturalizada, é porque o pecado da criatura a tornou impermeável ao sobrenatural. Considerado do lado de Deus, o dom divino é sem arrependimento. Sua imutabilidade e plenitude, que exaltam a alegria dos eleitos, oprimem e ferem, como uma sanção, a alma não regenerada por Cristo.

Na atual ordem da Providência, a sabedoria natural, para ser verdadeiramente sabedoria, ou seja, obediência completa ao movimento iluminador do Verbo, deve, portanto, ser integrada à sabedoria sobrenatural.

b) Intuição das ideias e da sabedoria sobrenatural.

Voltemos à contemplação propriamente cristã, fruto de uma sabedoria superior, que é dom do Espírito Santo. Antes de tudo, essa sabedoria se distingue da ciência por seu modo e por seu objeto imediato.

> *A verdadeira diferença entre a sabedoria e a ciência consiste em que o conhecimento intelectual das coisas eternas pertence à primeira, enquanto o conhecimento racional das coisas temporais pertence à segunda*[25].

Intelectual e **racional**; esta é a oposição dos modos intuitivo e discursivo, correspondendo a uma oposição de objetos imediatos: de um lado coisas divinas e eternas e, de outro lado, coisas sujeitas ao tempo e à mutabilidade.

Ora, a descrição dada, no mesmo lugar, dessas *coisas eternas*, que são objetos próprios da sabedoria, no-las mostram como

---

[25] *A Trindade*. Livro XII, cap. 15.

idênticas às “ideias”[26], que ele havia mencionado muitos anos antes, em ***De ideis***, ou seja, são “essências” ou “razões inteligíveis”. Realidades espirituais, verdades reveladas e também, nas coisas sensíveis e nos próprios movimentos, o aspecto eterno e imutável que é propriamente a “ideia”; tudo isto está incluído no objeto formal da sabedoria.

A contemplação, fruto da sabedoria, seria, portanto, um **conhecimento intuitivo das ideias**. Não ideias tais como subsistem em Deus[27], mas ideias tais como são participadas pelo intelecto humano, como conteúdos inteligíveis deste último. Santo Agostinho, sem propor uma teoria psicológica desta intuição das ideias, adverte ao menos que ela nada tem em comum com a anamnese (*anámnēsis*) de Platão[28].

Mas, assim definida, a contemplação difere muito da ciência profana? Para constituir a “sabedoria” e assumir um valor religioso, a intuição das ideias não deve conduzir também a Deus e conferir a bem-aventurança?

---

[26] Ver acima em I – A visão intelectual. a) Seu objeto.
[27] O Pe. Portalié e a maioria dos autores católicos têm razão em descartar essa improvável interpretação de alguns dos textos do santo doutor. Sobre a natureza da ideação e da contemplação das ideias em Santo Agostinho, ver o panorama de M. Ét. Gilson, em seu recente volume “Introduction à l’étude de saint Augustin” (Paris, 1929), cap. V: “Conhecimento racional”. Não pensamos contradizer o douto historiador ao considerar que Santo Agostinho, se se pronuncia sobre o valor ontológico e noético das ideias, não tem, a rigor, nenhuma ideogênese psicológica organizada em sistema.
[28] Ver, por exemplo, *A Trindade*. Livro XII, cap. XV.

Certamente. Consideremos apenas o aspecto intelectual da questão, sem esquecer que ela está essencialmente ligada a um aspecto moral.

Já nos foi dito que toda iluminação do intelecto irradia de Deus, por meio do Verbo. A luz nativa de nosso intelecto não é outra senão a luz de Cristo. Sobrenatural em sua origem, sobrenatural em sua última finalidade, que é (segundo o estado atual das coisas) a possessão beatífica de Deus, esta iluminação da Sabedoria Divina difunde, nos intelectos humanos, efeitos que podem ser naturais ou sobrenaturais, segundo a qualidade das verdades que iluminam e segundo as disposições do sujeito conhecedor.

Estes efeitos serão, no mínimo, “ciência” natural ou mesmo “sabedoria” naqueles que, embora iluminados pelo Cristo Eterno, não participam da graça redentora. Serão também, na ordem das verdades reveladas, a fé obscura, a do grande número ou, mais raramente, a fé iluminada por uma “compreensão” sobrenatural do objeto da fé.

Entre os crentes, entre os quais já não há obstáculo radical à efusão da graça, a iluminação de Cristo não deve sofrer nenhuma diminuição fatal. Ela pode retomar sua plena eficácia, sua eficácia de direito.

Assim, são restauradas neles a unidade e a harmonia do movimento ascendente da alma em direção à posse de Deus. A

natureza é infundida com o sobrenatural. A sabedoria filosófica não está mais separada, exceto por uma abstração erudita, da sabedoria cristã, com esta última absorvendo e elevando a primeira.

Não há, portanto, razão para opor totalmente uma contemplação natural a uma contemplação sobrenatural. É por isso que Santo Agostinho, colocando a própria filosofia na perspectiva superior da salvação evangélica, que é a única perspectiva verdadeira, pode nos falar da contemplação cristã como intuição de "ideias" ou "*res aeternae*" (coisas eternas) em geral. Sob o império da graça, toda "ideia", toda verdade inteligível se coloca diretamente na linha ascendente que conduz à "*perfecta Dei cognitio*" (o conhecimento perfeito de Deus), o fim sobrenatural da alma regenerada.

c) A contemplação, a visão indireta de Deus.

A intuição das ideias ou contemplação aparece, portanto, essencialmente ordenada ao conhecimento sobrenatural de Deus. Melhor do que isto, ela é frequentemente chamada, pelo santo doutor, de "visão de Deus".

O Pe. Cayré, cujo estudo sobre "La contemplation augustinienne" mencionamos acima, tem razão em condensar a doutrina do Bispo de Hipona sobre este assunto nas seguintes frases:

É, de fato, o próprio Deus que é o objeto direto da contemplação[29]. *A sabedoria sobrenatural dá ao cristão, desde esta vida, certa visão de Deus... Esta visão de Deus não é outra senão a própria contemplação*[30]. E o douto intérprete acrescenta ainda, por conta dele: *A expressão "visão de Deus" que Santo Agostinho usa neste sentido é muito forte, forte demais para nós e ela se presta à confusão*[31].

Sem dúvida que também não se deve entender com muito rigor certas expressões pelas quais ele descreve, nas **Confissões**, duas grandes iluminações (quase plotinianas) que precederam e contribuíram para preparar sua plena adesão à fé católica.

> *Entrei e vi pelo olho interior, fraco como era, acima deste olho interior,* ***acima do meu intelecto, a luz imutável****...*[32]
> *Eu descobri, acima de minha inteligência mutável, a eternidade imutável da verdade. Finalmente, lancei um olhar trêmulo ao próprio Ser. Então, "suas perfeições invisíveis se revelaram a mim pela compreensão de suas obras"*[33]*, mas* ***eu não pude fixar meu olhar*** *opaco nelas*[34].

O santo acrescenta:

[29] Op. Cit. Pag. 154.
[30] Op. Cit. Pag. 142.
[31] Oρ. cit., p. 153.
[32] *Confissões*. Livro VII, cap. 10.
[33] Romanos 1: 20.
[34] *Confissões*. Livro VII, cap. 17.

E busquei o caminho onde se encontra a força para desfrutar de vós e não encontrei, até que abracei "o Mediador entre Deus e os humanos: Jesus Cristo, humano"[35] [36].

Da mesma forma, encontramos apenas um uso bastante vago da expressão "*videre Deum*" em muitas passagens como esta, onde, no entanto, se trata de um conhecimento sobrenatural de Deus, pois

são insensatos aqueles que procuram Deus com os olhos do corpo, já que ele é visto com os olhos do coração. Um coração puro é um coração simples e, da mesma forma como a luz só pode ser percebida por olhos puros, assim também Deus só pode ser visto se o que pode vê-lo também está puro[37].

O Pe. Cayré chama esta "visão de Deus", tão recorrente na pena do grande doutor africano, de uma "visão mediata de Deus"[38]. Ela tem, de fato, por objeto imediato as "ideias", a refração fragmentada da Causa Exemplar Universal em nosso intelecto. Por meio dessas "ideias", por mais perfeitas que sejam, Deus só pode ser conhecido indiretamente, analogicamente, embora o modo intuitivo confira a este conhecimento certa plenitude, que nem o discurso nem a fé comum podem alcançar e que não são apenas imperfeitas e indiretas, mas obscuras e trabalhosas.

[35] 1 Timóteo 2: 5.
[36] *Confissões*. Livro VII, cap. 18.
[37] *O Sermão da Montanha*. Livro I, cap. 8. Deste editor.
[38] Pp. cit., chap. VI.

Mas, se toda ideia, toda essência reflete algo de infinita perfeição, o ser humano é, de modo especial, uma imagem do Deus uno e trino. Mais exatamente, ele carrega em si uma hierarquia de imagens, cada vez menos imperfeitas, da Trindade. Uma imagem natural, ou melhor, uma analogia ainda crua, naquelas de suas operações onde os sentidos e a imaginação se combinam. Ainda uma imagem natural, mas, desta vez, uma imagem verdadeira, na sua razão superior, na qual se harmonizam as três funções que Santo Agostinho enumera: **Mente**, **Conhecimento** (como o qual, ela se conhece) e **Amor** (com o qual, ela se ama). Ou então: **Memória**, **Intelecto** e **Vontade**[39].

Esta imagem resplandece ainda mais na atividade moral, sobretudo onde esta se exerce segundo os ensinamentos da fé e sob o influxo da graça[40] e a imagem de Deus em nós atinge a sua perfeição na própria atividade luminosa, que é a “sabedoria” contemplativa, fundamentada na fé sobrenatural, pois esta “sabedoria” não só é iluminada pela intuição das ideias mais sublimes, que representam o mais proximamente Deus, mas ela mesma é uma participação na vida íntima de Deus Pai, Filho e Espírito Santo[41].

---

[39] *A Trindade*. Livro X, cap. X e XI.

[40] Op. Cit. Livro X, cap, XII e XIII.

[41] Não podemos insistir aqui nestes aspectos da contemplação agostiniana. Para mais detalhes, ver Cayré, op. Cit, cap. IV, parag. 3. No *Dictionnaire de théologie catholique*, no artigo sobre Agostinho, escrito por Eugène Portalié, há um quadro com as fórmulas e imagens da Trindade segundo Santo Agostinho e as principais referências.

No próprio ato de sua contemplação, realizada sob o impulso das três pessoas divinas, a alma santa encontra, portanto, a mais pura imagem de Deus e não uma imagem inerte, mas uma imagem ainda palpitante da vida divina que realmente se entrega.

"Visão de Deus"? Sim, segundo a terminologia agostiniana, mas ainda uma visão "mediata", em "imagem", no espelho da alma. Visão "*per speculum, in aenigmate*" (*por um espelho, em enigma*)[42], diz o santo doutor, usando a expressão paulina.

Mas Santo Agostinho fala também de uma visão de Deus em sentido estrito, de uma visão **imediata**. Isto lhe parece possível na vida presente?

[42] 1 Coríntios 13: 12.

III – A visão imediata de Deus nesta vida

a) Da visão “mediata” à visão imediata.

Da visão de Deus em sentido estrito, a visão imediata, da qual teremos que nos perguntar mais tarde se é possível desde a vida presente, aqui está uma descrição hipotética:

> *Quando você ouvir sobre esta ou aquela coisa, que ela é boa, mas que pode não ser... se você, deixando de lado o objeto, vislumbrar o bem em si, você terá vislumbrado Deus. E se você se apegar a ele por meio do amor, sentirá imediatamente o gosto da felicidade*[43].

Esta visão suprema de Deus pode ser conectada, de alguma forma, com a visão mediata de Deus, ou seja, com a contemplação de Deus em sua imagem que reside no cume do intelecto?

Sem dúvida. E esta dialética agostiniana, cuja afinidade com a das **Enéadas** é óbvia, merece ser sublinhada. Deve haver uma proporção entre a perfeição da imagem de Deus e o grau da visão de Deus nessa imagem.

Se a imagem se tornasse uma perfeita semelhança [e como se tornaria, se o próprio Deus não se tornasse “imagem” para a alma, “*speciem intelligibilem*” (imagem inteligível)]?, questionaria São Tomás); em outros termos, se, em um sujeito totalmente

---

[43] *A Trindade*. Livro VIII, cap. III.

“purificado”, as ideias transcendentais do bem e da verdade, do Ser e da unidade, da beleza, mesmo que se deseje, aparecessem sozinhas, livres de qualquer mistura, livres de qualquer composição, então seria, **no sentido próprio**, a visão de Deus, limitada ainda pela imperfeição essencial do vidente (pois todo intelecto finito inevitavelmente usa antolhos), mas ilimitada e imediata do lado de seu objeto, pois,

> *Então a semelhança de Deus será perfeita nesta imagem, pois a visão de Deus será perfeita ali. É disto que fala o Apóstolo quando diz: “Agora vemos por espelho, em enigma, mas então veremos face a face”*[44] [45]

Nesta vida ou na próxima, o ápice final da contemplação cristã é, portanto, a visão imediata de Deus. Somente este ápice confere um valor de eternidade às contemplações intermediárias, que também são nada (ou muito pouca coisa) e não constituem abordagens reais e eficazes para a posse final.

Mas surge uma séria questão: se a contemplação mediata é realmente uma aproximação da visão direta, esta última, na mente do santo doutor, estaria reservada para a outra vida, excluindo qualquer antecipação real na vida presente?

---

[44] I Coríntios XIII, 12.
[45] *A Trindade*. Livro XIV, cap. 17.

b) A visão imediata de Deus não é normalmente concedida nesta vida.

Uma passagem do **De Doctrina Christiana** parece responder negativamente à nossa pergunta. Este tratado, uma espécie de introdução ao estudo dos Livros Sagrados, escalona em sete degraus as disposições morais desejáveis de quem deseja possuir a ciência divina das Escrituras.

O primeiro degrau é o temor, pois *timor, initium sapientiae*[46] (o temor é o início da sabedoria). O sexto degrau é a *purgatio cordis* (a purificação do coração), que é a versão cristã da catarse platônica. O sétimo degrau é a própria *sapientia* (a sabedoria), que é atingida pelos contemplativos.

O aspirante à sabedoria,

> *sobe ao sexto degrau, onde purifica o olho que é o único que pode contemplar a divindade, tanto quanto é dado aos que morrem no presente século. Porque quanto mais se morre para este mundo, mais se vê a Deus e quanto mais se vive para a criatura, mais Deus se esconde. E mesmo que essa luz infinita* ***comece*** *a parecer menos avassaladora, mais certa e mais deliciosa,* ***ainda a vemos apenas em enigma e em espelho***[47]*, porque,* ***na peregrinação desta vida, caminhamos mais pela fé***

[46] Provérbios 1: 7.
[47] 1 Coríntios 13: 12.

do que pela clara visão[48]*, embora nossa conversa já esteja no céu*[49]*.*

É assim que esse filho de Deus se eleva à sabedoria, que é o sétimo degrau e a desfruta em meio à mais profunda paz[50]*.*

Podemos ler uma declaração semelhante em **A Trindade**:

Como "na peregrinação desta vida, caminhamos mais pela fé do que pela clara visão"[51]*, ainda não vemos Deus, como diz o mesmo Apóstolo, "face a face"*[52] *e, no entanto, se não o amarmos agora, nunca o veremos. Mas podemos amar o que não conhecemos? Você pode conhecer algo e não gostar, mas pergunto se se pode amar o que não se conhece, pois, se não puder, ninguém amará a Deus antes de conhecê-lo. E o que é conhecer a Deus senão vê-lo com os olhos do espírito e ter uma percepção firme dele? Pois ele não é um corpo que se possa buscar com os olhos da carne. Mas, antes de poder conhecer e perceber a Deus, tanto quanto ele pode ser visto e percebido, uma vantagem reservada aos puros de coração, já que está escrito: "Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus"*[53]*, o coração deve ser purificado para se tornar capaz e digno de vê-lo e só pode ser purificado amando pela fé*[54]*.*

Este sétimo degrau não se distingue, aqui, do anterior por um novo conteúdo __ o conteúdo permanece essencialmente um

---

[48] 2 Coríntios 5: 6 e 7.
[49] Filipenses 3: 30.
[50] *A Doutrina Cristã*. Livro II, cap. 07.
[51] 2 Coríntios 5: 6 e 7.
[52] 1 Coríntios 13: 12.
[53] Mateus 5: 8.
[54] A Trindade, Livro VIII, cap. 04.

conhecimento da fé em enigma __, mas apenas pela posse silenciosa que se sucede à purificação ativa.

Convém, porém, para sermos totalmente exatos, notar neste texto duas pequenas palavras, talvez não desprezíveis: *incipiat* (comece) e *magis* (mais). Devemos entender aqui uma associação real dos dois modos de conhecimento, *per fidem* (pela fé) e *per speciem* (na clara visão)? Encontraremos uma notação semelhante mais adiante.

O Bispo de Hipona, ao reservar para a vida futura a visão imediata de Deus __ isto é, a visão de Deus segundo a sua essência __ faz eco ao ensinamento constante da Igreja Católica. A vida presente é a era da fé e da esperança, da prova que prepara o termo bem-aventurado. Não se pode, portanto, admitir que a visão direta de Deus seja normalmente concedida ao ser humano antes do fim de sua peregrinação, mesmo em condições restritivas difíceis de alcançar, pois então, ao contrário do ensino das Escrituras, ela entraria na economia regular da vida terrena.

Assim seria, por exemplo, se o exercício da contemplação, praticado com o auxílio da graça ordinária ou então com o auxílio de uma graça milagrosa, mas sempre oferecida, infalivelmente, uma vez atingido certo grau de perfeição, trouxesse o Senhor face a face aqui neste mundo. A crença cristã está muito distante desta presunção.

Se existem, baseados na certeza da assistência da graça, métodos de oração mental; se existem mesmo, em certo sentido, métodos de contemplação mística, que favorecem a “visão mediata” de Deus; não há nenhum método direto ou indireto para obter nesta vida, ainda que pelo espaço de um átimo, uma intuição da essência divina.

Esta visão antecipada, o contemplativo não deve procurá-la, pois seu esforço seria em vão e nem esperar por ela, pois Deus não a prometeu. Se ela é possível, ela depende, em cada caso, de uma iniciativa excepcional e imprevisível do Soberano Mestre.

c) A possibilidade excepcional de uma visão imediata de Deus neste mundo.

Esta visão é possível, pelo menos como um privilégio e fora de qualquer lei comum? Exploremos o pensamento de Santo Agostinho a este respeito.

A visão ou a intuição, em oposição à fala e à fé, supõe a presença de seu objeto.

> *Pois então? Para marcar a diferença entre ver e acreditar, não basta dizer que vemos as coisas presentes e acreditamos nas coisas ausentes? Bastará que entendamos,*

> *por coisas presentes, aquelas que estão próximas dos sentidos do espírito ou do corpo. Por isto são chamadas de* ***presentes***[55]*.*

Na visão **intelectual**, o objeto inteligível (a ideia) está imediatamente presente e visto em si mesmo. A ideia, de fato, como conteúdo inteligível, não pode ser representada por uma "imagem" dela mesma. *Como a do amor, a qual não corresponde nenhuma imagem que a represente exatamente*[56]. Ela própria é vista ou não é vista de modo algum, embora ela possa ser vista mais ou menos perfeitamente.

Considere a ideia de *dilectio* (amor). Como ela própria seria vista, às vezes e, outras vezes, como uma imagem dela mesma?

> *Quanto ao amor, ele aparece à mente, às vezes em sua natureza real e às vezes sob uma imagem que o reproduz, dependendo se o concebemos ou nos lembramos dele? Certamente que não. Ele é visto com mais ou menos clareza, de acordo com o alcance da mente. Não o vemos mais quando pensamos em alguma forma sensível*[57]*.*

Mas a ideia, em seu conteúdo objetivo, não difere do objeto **na medida em que ela é inteligível**. Objetos puramente intelectuais podem, sem dúvida, ser parcialmente "imitados" por outros objetos e, portanto, indireta e analogicamente conhecidos por meio desses

[55] Carta 147, cap. 07.
[56] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. VI.
[57] Idem, ibidem.

objetos[58], mas eles não têm representação objetiva **própria** que seja distinta deles mesmos e na qual eles seriam intelectualmente contemplados como os objetos corpóreos são vistos na imaginação.

Este teorema intuitivo, essencial para a noética agostiniana, não leva, como consequência geral, a uma "intuição de ideias em Deus", pelo menos se admitirmos uma participação real destas por inteligências finitas, mas, por outro lado, impõe uma ousada regra de interpretação cuja aplicação pode legitimamente se estender, *servatis servandis* (com as devidas ressalvas), à longa série de escritos místicos formalmente dependentes de Santo Agostinho.

Aqui está: quando, em um texto agostiniano, um conteúdo intelectual intuitivo é incontestavelmente descrito como um conteúdo positivo, mas não representando nenhuma essência finita, nem nenhuma propriedade das essências finitas, esse texto deve ser entendido como uma visão imediata da realidade divina, visão tão imperfeita quanto se deseja, mas visão *in specie própria* e não *in aenigmate*, pois, como acabamos de recordar, o conhecimento agostiniano das ideias não é, de forma alguma, o conhecimento das imagens intelectuais de seus objetos imediatos. É, ao contrário, uma comunhão direta com a própria inteligibilidade desses objetos.

---

[58] Este é o caso de Deus, analogicamente conhecido nos inteligíveis criados. A visão mediata de Deus, mencinada acima, não é realmente uma visão de Deus, mas uma intuição de ideias, imagens fragmentárias da perfeição divina.

Assim, a alma que pudesse representar o Bem que é apenas o Bem, sem apoiar esta noção em qualquer representação de bens parciais, não teria de temer que apenas apreendesse uma representação subjetiva *per se ipsum bonum* (do próprio Bem); ela vê Deus diretamente.

A aplicação desta regra exegética não seria tão rara. Estamos pensando em muitos textos agostinianos ou de inspiração agostiniana nos quais Deus é considerado como o Bem Absoluto ou como a Verdade Perfeita ou, sobretudo, como a Luz Universal.

Apenas um exemplo: segundo Santo Agostinho, todo objeto é conhecido, toda ideia é contemplada, **à luz** do Verbo, que é, identicamente, a Luz Divina, mas, às vezes lemos que **é a própria Luz Divina que é vista**. Quando estas palavras devem ser tomadas literalmente, isto é, quando o contexto distingue claramente entre *videre in lumine* (ver à luz) e *videre ipsum lumen* (ver a própria luz), do que se trataria, senão é de uma intuição imediata, mais ou menos perfeita, de Deus?

Aqui estão algumas linhas cujo significado não está em dúvida, porque fazem parte de um desenvolvimento dedicado a definir o "terceiro céu", para onde São Paulo foi arrebatado:

> *A mesma observação pode ser feita para as visões racionais; elas nos oferecem objetos que podem ser vistos na própria alma.*

> *Mas essas virtudes* ***são distintas da luz que ilumina a alma*** *e revela a ela em toda a sua verdade o que ela concebe em si mesma ou dentro dessa luz. Com efeito,* ***a luz é o próprio Deus****, enquanto* ***a alma*** *é uma criatura que, não obstante a sua razão, a sua inteligência, a sua semelhança com Deus,* ***vacila com a sua fraqueza natural, quando procura contemplar aquela clareza que não pode sustentar****. No entanto, é a essa luz que ela deve tudo o que entende na medida de sua força.*
>
> *Quando, portanto, ela se deleita nessas regiões* [no arrebatamento] *e se afasta das impressões da carne, ela se depara com essa visão que ela contempla fora do espaço, de acordo com o modo puramente racional.* ***Ela vê, acima dela, aquela luz que a ajuda a descobrir tudo o que ela vê, mesmo em si mesma, pelo intelecto***[59].

Levando em conta esta observação, pode-se certamente perguntar se o grande doutor africano, no seguinte esboço, que descreve as vidas ativa e contemplativa, pretendia excluir qualquer visão imediata de Deus neste mundo:

> *São duas as virtudes propostas à alma humana: a virtude ativa e a virtude contemplativa. Com uma se caminha, com a outra se alcança a meta; com uma se trabalha para purificar o coração e se tornar capaz de ver Deus;* ***com a outra se saboreia em liberdade a visão de Deus****. Uma tem por objeto os preceitos que regulam a conduta nesta vida transitória e a outra, a ciência da vida eterna.*
>
> *Assim, nos dias de nossa mortalidade, que consiste nas obras de uma boa vida, isto mais particularmente na fé e* **com**

[59] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 31.

respeito a muito poucos, trata-se da visão em enigma e como em espelho, a visão em parte da verdade imutável e eterna[60].

Que as últimas palavras (***em parte***) não significam uma visão mediata e analógica de Deus (que seria pura e simplesmente ***em enigma e como em espelho***), mas que designam certa visão direta, declarada excepcional e também parcial, isto é, ainda associada a um exercício de fé atual, isto parece tanto mais provável quanto a passagem citada comenta o Evangelho de São João, o apóstolo virgem e o teólogo sublime, a quem Agostinho certamente não estava longe de atribuir um conhecimento místico muito eminente da natureza divina do Verbo Encarnado[61].

Além disso, Santo Agostinho, no **De videndo Deo** e no **De Genesi ad literam**, admite formalmente aqui neste mundo a possibilidade de uma intuição direta da essência divina. Ele cita apenas dois casos, que acredita serem mencionados nas Escrituras, mas o faz em termos que mostram claramente que, se considera este privilégio extremamente raro, não restringe a sua concessão a exatamente dois beneficiários. Antes, utiliza o seu exemplo como paradigmas fiáveis, para ilustrar uma afirmação mais geral.

---

[60] *Accord des évangélistes*. Livro I, cap. 05.

[61] Veja abaixo uma observação de Santo Agostinho sobre o conhecimento especial que vários Apóstolos tiveram de Jesus como o Verbo Divino. De São João em particular: *Resta então a águia. Foi o próprio João, foi este Apóstolo que publicou tão misteriosas coisas e contemplou fixamente o esplendor da luz interior e eterna de Deus*. O Evangelho de São João Comentado II. Conferência 036, cap. 05. Edição deste Editor.

Examinemos rapidamente os principais textos que tratam deste assunto. Eles não têm nada de novo, estando na origem de uma longa tradição teológica e mística. No entanto, acreditamos ser útil relembrá-los, a fim de sublinhar algumas nuances que às vezes são negligenciadas.

d) As teofanias do Antigo Testamento.

Ninguém jamais viu Deus[62], disse São João em seu Evangelho. A Escritura está em contradição com ela mesma, se pergunta o autor da **Carta 147 - A Visão de Deus**, para Paulina? Ele traz então alguns textos onde parece afirmada, pelo contrario, uma visão de Deus na vida presente.

Por exemplo:

Como Deus foi visto por Abraão, Isaque, Jacó, Jó, Moisés, Miquéias, Isaías e outros a quem Deus poderia ter aparecido de acordo com o verdadeiro testemunho das Escrituras, se ninguém entre os seres humanos jamais viu ou pode ver Deus ?[63]

Considere a dificuldade da pergunta que você me propôs[64], pede à sua correspondente o santo doutor. E ele se refugia então atrás

[62] João 1: 18.
[63] *Lettre 147 - La vision de Dieu*. Cap. 14.
[64] *Idem*. Cap. 17.

da autoridade do bem-aventurado Ambrósio, que tratou deste tema, superficialmente, em sua **Expositio evangelii secundum Lucam**[65]**.**

Primeiro, nem é preciso dizer que nenhum intelecto criado pode compreender a plenitude da essência divina.

> *Se "ninguém jamais viu a Deus" é porque ninguém viu a plenitude da divindade que está em Deus e ninguém pode abarcá-la com os olhos do corpo ou com os olhos do espírito*[66]*.*

Porém, se não podemos ver Deus nas últimas profundidades de sua substância, ele pode se manifestar a nós livremente, sob as aparências de sua escolha.

> *Não se vê da mesma forma que as coisas sensíveis Aquele que é invisível por natureza e a cuja vontade pertence ser visto*[67]*, porque ele não é visto se não quiser e ele é visto se quiser*[68]*.*

Esta é a explicação ambrosiana das teofanias do Antigo Testamento: Deus manifesta sua presença como lhe apraz, por sinais externos, distintos de sua substância.

> *"Ninguém viu Deus" porque Deus é invisível por natureza e quando os personagens santos do Antigo Testamento viram Deus, eles o viram porque ele quis, como ele*

---

[65] I, 24-27.
[66] *Lettre 147 - La vision de Dieu*. Cap. 18.
[67] Ou seja: ele é livre para se mostrar ou não, mesmo que, por sua natureza, ele seja "invisível", aos olhos de sua criatura.
[68] *Lettre 147 - La vision de Dieu*. Cap. 19.

*quis e **na forma que lhe agradou escolher**, enquanto sua natureza permaneceu oculta.*

e) Moisés e o desejo de contemplar a essência divina.

Isto é tudo? Nosso desejo legítimo de ver Deus é saciado por manifestações **indiretas**, sejam sensíveis ou intelectuais? Não, responde Santo Agostinho.

Moisés, sobre o qual está escrito: *Javé conversava com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo*[69], tinha um desejo que era **ainda mais ambicioso** do que esta surpreendente familiaridade com o Senhor. *Assim, ele entendeu o que viu e desejou ver o que não viu*[70]. *Mostra-me vossa face*[71], pediu ele então ao Senhor.

Ele recebeu primeiro uma resposta negativa, pois *ele então recebeu da boca do Senhor uma resposta, cujo significado figurado demoraria muito para ser discutido aqui*[72]: "*Não poderás ver a minha face, pois **o ser humano não poderia me ver e continuar a viver**"*[73]. *Esta resposta significava que a visão de Deus estava reservada para a vida melhor*[74].

---

[69] Êxodo 33: 11.
[70] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 27 (55).
[71] Êxodo 33: 13.
[72] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 27 (55).
[73] Êxodo 33: 20.
[74] *Lettre 147 - La vision de Dieu*. Cap. 32.

No entanto, acrescenta Santo Agostinho, seu desejo não foi definitivamente rejeitado.

> *O que me propus a dizer sobre* ***a satisfação do desejo de Moisés*** *está registrado no Livro dos Números. É na passagem onde o Senhor repreende a irmã de Moisés por sua teimosia. Ele diz: "Se há entre vós um profeta, eu lhe aparecerei em visão. Eu, Javé, é em sonho que lhe falarei. Mas não é assim a respeito de meu servo Moisés". A escritura acrescenta: "A ele eu lhe falo face a face*[75]*, manifesto-me a ele sem enigmas* ***e ele contempla o rosto de Javé****"*[76]*.*
>
> *Por que esta exceção em favor de Moisés, se não é porque Deus julgou digno de tal contemplação o líder de seu povo, o fiel ministro de sua casa, aquele que desejou vê-lo como ele é e saborear* ***as felicidades reservadas aos eleitos no fim dos tempos****?*[77]

Não há, então, dúvida possível sobre a natureza da visão que o bispo de Hipona considera, com ou sem razão, ter sido concedida a Moisés. Aqui agora, segundo o mesmo doutor, está a condição essencial para uma intuição tão excepcional. Trata-se principalmente de Moisés:

---

[75] *Speciem* significa aqui "essência", "forma própria", *ειδος* (*eîdos*=tipo), no sentido ontológico. Comparar com a passagem paralela em *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 27 (55): *Ele desejou ver Deus, como podemos ler no Êxodo e quis vê-lo, não na forma que tomou para aparecer-lhe no monte Sinai ou no tabernáculo, mas na sua própria essência, sem os véus em que se envolveu para sensibilizar os olhos, sem as imagens materiais que permitem à mente concebê-lo. Ele queria, digo eu, vê-lo face a face, na perfeição que uma criatura inteligente pode apreender, separado da intermediação dos sentidos, liberto dos símbolos concebidos pela mente*.

[76] Números 12: 6-8.

[77] *Lettre 147 - La vision de Dieu*. Cap. 32.

*"**A ele eu lhe falo face a face, manifesto-me a ele sem enigmas e ele contempla o rosto de Javé**"*[78]*. Então ele o viu como Deus revela a si mesmo, na visão inefável onde se mostra e fala à alma com clareza inefável. **Ninguém pode desfrutar desta visão enquanto vive uma existência mortal que permanece ligada aos sentidos**. **É necessário morrer para esta vida**, seja deixando o corpo, seja estando tão completamente **afastado da influência dos sentidos**, que se torna impossível dizer se, durante esse **êxtase sublime**, alguém se deliciou com ou sem o corpo*[79]*.*

A condição formulada por Santo Agostinho se tornará clássica entre os teólogos medievais. Vê-se Deus nesta vida apenas em estado de êxtase. A invasão todo-poderosa do divino, suspendendo momentaneamente o exercício da sensibilidade, mergulha a pessoa inteira no êxtase[80].

f) O arrebatamento de São Paulo.

O texto acima transcrito termina com uma alusão ao famoso êxtase do apóstolo dos gentios, que *foi arrebatado até o terceiro céu*[81]. Santo Agostinho não hesita em oferecer este arrebatamento

---

[78] Números 12: 8.

[79] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 27 (55).

[80] Propriamente, o êxtase ou alienação dos sentidos, não é sinal suficiente de arrebatamento por Deus. Ele pode acompanhar contemplações de ordem inferior, segundo o próprio Santo Agostinho, que assim o define: *Se a alma é retirada do corpo e removida do império dos sentidos, então **o êxtase** é mais profundo. Os corpos bem podem estar presentes e os olhos abertos, mas nada se vê nem se ouve, pois o olhar da alma se concentra nas imagens que surgem na mente ou nas ideias puras que se descobrem ao intelecto. De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 12 (25).

[81] 2 Coríntios 12: 2.

como um exemplo eminente de uma visão imediata de Deus. Aqui estão algumas observações feitas por ele sobre este assunto.

> *Alguém pode perguntar* ***como a própria substância de Deus poderia ser vista por algumas pessoas ainda vivas****, uma vez que foi dito a Moisés: "****O ser humano não poderia me ver e continuar a viver****"*[82]*.*
>
> *Mas, pela vontade de Deus, a alma humana pode ser transferida desta vida para a vida angélica, antes que a morte a separe da carne. Assim, ficou extasiado aquele que ouviu* ***palavras inefáveis que o ser humano não pode repetir****. Ele se encontrava tão* ***fortemente afastado das impressões desta vid****a que não sabia dizer se sua alma havia permanecido em seu corpo ou se o havia deixado; se, como acontece em um êxtase completo,* ***sua alma havia passado para outra vida****, mesmo permanecendo unida ao corpo ou se a separação foi completa como acontece na morte*[83]*.*
>
> *Conclui-se então que* ***ninguém pode ver a face de Deus e viver****, pois a alma deve ser tirada desta vida para receber tais visões e que* ***não é inacreditável que tais altos favores divinos tenham sido concedidos a santos que permaneceram como mortos, mas não de maneira a deixar cadáveres para serem sepultados****.*
>
> *Tal foi, a meu ver, o pensamento do doutor* [Santo Ambrósio] *que não quis dizer: "Os apóstolos não viram Cristo", mas disse: "Nem todos os apóstolos viram Cristo".* ***Ele acreditava que alguns deles poderiam mesmo ter sido favorecidos com aquela visão de Deus*** *de que ele falava. Ele certamente estava pensando no bem-aventurado Paulo, que também era um apóstolo, embora o último e que não permaneceu em silêncio sobre sua revelação inefável.*

---

[82] Ex. 33, 20.
[83] II Cor. 12, 2-4

g) O “terceiro céu” e os degraus na visão imediata.

Sobre o “terceiro céu”, para onde foi erguido São Paulo, ***De la Genèse au sens littéral*** contém uma curta e instrutiva dissertação.

Primeiramente, se o Apóstolo, com as palavras “terceiro céu”, quis se referir a uma visão do “terceiro gênero”, ou seja, uma visão estritamente intelectual, então o céu que ele fala é mesmo aquele onde a luz divina se revela aos corações puros em uma intuição imediata.

> *Este terceiro tipo de visão, o mais elevado de todos, libertado tanto de toda a percepção dos sentidos como de toda a concepção dos corpos pela imaginação, pode ser o terceiro céu de que fala o Apóstolo. É lá que* ***vemos Deus na sua clareza****, uma visão* ***que requer um coração puro*** *e que fez com que se dissesse: “Bem-aventurados os puros de coração, porque verão Deus”*[84].
>
> *Não é para esta visão que os sentidos ou a imaginação contribuem e que nos mostra Deus como num espelho, através de enigmas*[85]*. É uma visão que o mostra face a face e, como está escrito de Moisés, boca a boca, quero dizer, em sua essência*[86].

A rigor, continua Santo Agostinho, poder-se-ia supor que o “terceiro céu” de São Paulo ainda não é o céu supremo, o da beatífica

[84] Mateus 5: 8.
[85] Cf. 1 Coríntios 13: 12. *Hoje vemos como por um espelho, confusamente, mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte, mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido*.
[86] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 28 (56).

posse da essência divina. Em todo caso, já é o céu da visão intelectual de Deus, memo que seja necessário, nesta visão imediata, escalonar graus de perfeição, não, porém, diferenças de gênero.

> *Partindo do princípio de que este é o terceiro céu em que o Apóstolo se deleitou, devemos crer que existe um quarto céu ou mesmo vários outros acima?*
>
> *Se existem vários céus, pode-se argumentar, talvez demonstrar, que as visões espirituais e racionais também admitem graus diferentes, aonde se chega de acordo com as revelações mais ou menos claras recebidas.*
>
> *Seja qual for o valor e o número dessas hipóteses, eu sei e só posso ensinar estas três ordens de visão: no corpo, no espírito e na mente. Trata-se de definir as espécies em cada um dos três gêneros e os diferentes graus em cada espécie? Reconheço a minha ignorância*[87].

Retenhamos deste texto que o grande doutor vislumbra a possibilidade de um abalo na visão intelectual imediata de Deus, na medida em que ela pode ser concedida nesta vida, como foi a Moisés e a Paulo, não obstante ela pertencer à mesma ordem de intuição que a visão beatífica.

E aqui está a última conclusão de Santo Agostinho sobre “o terceiro céu” do Apóstolo:

> *Se, portanto, por primeiro céu queremos dizer o espaço material que se estende acima da terra e das águas; pelo segundo, a imagem do céu concebida pelo espírito, como, por*

---

[87] Idem, Livro XII, cap. 29 (57)

exemplo, aquela de onde Pedro viu em êxtase descer uma toalha de mesa carregada de animais; finalmente, a terceira região imaterial na qual o intelecto liberto de todas as amarras, de toda relação com a carne, purificado de toda a sujeira, penetra e onde lhe é dado ver e ouvir, em uma visão inefável e ***no amor do Espírito Santo****,* ***a essência mesma de Deus, o Verbo Divino*** *pelo qual tudo foi criado, é permitido crer que este é o terceiro céu ao qual o Apóstolo foi arrebatado; o paraíso superior talvez e, se for preciso dizer, o Paraíso do Paraíso*[88].

No entanto, não esqueçamos que, por mais longe que se leve a comparação, sempre restará, entre o êxtase passageiro e a condição permanente dos bem-aventurados após a ressurreição do corpo, não apenas uma diferença de duração, mas uma diferença na plenitude atual do efeito beatificante.

É indiscutível que o intelecto humano __ quer num ***êxtase*** *que o arranca dos seus sentidos, quer na visão que o liberta da carne __ ele contempla, sobretudo, as representações corporais,* ***após a morte***[89]*. É incontestável, eu digo, que ele não é capaz de ver a essência divina tão perfeitamente quanto os anjos.*

Sem descartar uma razão mais profunda, acredito que ele tem uma inclinação muito natural para governar o corpo. Esta inclinação interrompe, de certa forma, seu voo e o impede de voltar toda a sua atividade para os céus mais elevados,

[88] Idem, Livro XII, cap. 34 (67).

[89] A distinção de grau, introduzida por Santo Agostinho entre a visão beatífica dos eleitos antes da ressurreição do corpo e esta mesma visão depois da ressurreição não sobreviveu na teologia posterior. Além disso, não se enquadra no escopo da Constituição Benedictus Dominus de Bento XII, que define que as almas totalmente purificadas gozam imediatamente da visão beatífica, mesmo antes da gloriosa ressurreição.

enquanto ele tiver este corpo que ele deve governar para ver suas inclinações satisfeitas[90].

Um corpo cuja assistência, longe de agravar a alma, completaria seu desejo de perfeita bem-aventurança, deve ser um corpo "espiritual"[91], comparável às naturezas angélicas.

Qualquer que seja a bem-aventurança dos eleitos antes da ressurreição, pelo menos as antecipações terrenas da visão beatífica, pagas ao preço de uma violenta ruptura entre a ponta fina da mente (*mens*) e as faculdades sensíveis, não conseguiria propiciar, durante sua curta duração, a presente bem-aventurança saturante que os santos desfrutarão eternamente.

A visão direta de Deus aqui embaixo permanece, em todo caso, segundo Santo Agostinho, "intermediária" entre a contemplação indireta e a contemplação plenamente beatífica. Por mais sublime que seja, ela não apazigua completamente a incômoda ansiedade do desejo e permanece o êxtase de um *viator* (viajante), de uma alma ainda a caminho do seu destino final.

Mais tarde, a propósito das mesmas visões, também São Tomás de Aquino insistirá neste caráter "intermediário", mas procurará, sobretudo, a sua razão, na permanência da "fé" como *habitus* (hábito) no próprio seio da mais elevada revelação mística. Em

[90] Idem, Livro XII, cap. 35 (68).
[91] Idem, ibidem.

nenhum lugar, cremos, na mística católica se afirmará, de maneira formal e reflexiva, a **identificação de todos os pontos, exceto a duração**, entre o ápice da contemplação terrena e a visão beatífica definitiva.

Há sempre uma diferença profunda. Mas podemos muito bem manter esta diferença essencial, sem negar qualquer possibilidade de uma verdadeira intuição de Deus na vida presente. Testemunha isto o grande doutor africano e os muitos teólogos que o seguem nisto.

h) A extensão do privilégio da visão imediata.

Ao lermos os textos que citamos sobre a "visão de Deus" em Moisés e São Paulo, nos impressiona o tom universal que tomam as frases de Santo Agostinho. Claramente Moisés e Paulo são, aos seus olhos, exemplos de um raro privilégio, que, no entanto, não é exclusivo deles.

Ele procura as razões da conveniência dessa graça excepcional. Em Moisés, o Senhor recompensou *o **líder de seu povo**, o **fiel ministro** de sua casa*[92]. Quanto a Paulo, *por que então não acreditar que Deus quis, assim, mostrar a este **grande Apóstolo**, ao **mestre dos gentios**, arrebatado em tão elevada visão, a vida eterna que viveremos depois desta existência mortal?*[93]

---

[92] *Lettre 147 - La vision de Dieu*. Cap. 32.
[93] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 28 (56).

Mas estas razões de conveniência são de tal natureza que se poderia encontrar outras análogas em favor de outros personagens santos. A devoção dos autores místicos, aliás muito reservada, não deixou de invocar presunções deste tipo para estender o privilégio da "visão de Deus" à Santíssima Virgem e aos fundadores das Ordens.

Poder-se-ia conceber extensões ainda mais amplas, sem ir além do alcance do princípio estabelecido por Santo Agostinho. Neste, o teólogo católico, imbuído da ideia da graça, certamente corrigiu o neoplatônico, mas sem destruir uma orientação de pensamento mais favorável do que hostil à possibilidade de uma intuição imediata do Ser Infinito no êxtase.

Se assumirmos o dom de uma visão direta da *claritas Domini* (glória do Senhor) restrita neste mundo a Moisés e Paulo, vários textos já citados e ainda outros, como a seguinte passagem, talvez permaneçam literalmente verdadeiros, mas também, literalmente, soam falsos.

> *Aqui a alma é afastada da influência dos sentidos e vê apenas as imagens como a mente as concebe. Suponhamos igualmente que ela seja removida da influência da imaginação e se deleite na região de verdades puramente inteligíveis, onde a verdade aparece livre de toda imagem material, de todas as nuvens com as quais falsas opiniões a envolvem.* [Estas são as características gerais da *visio intelectualis* (visão intelectual)]
>
> *Nesta altura, suas virtudes são exercidas sem dor ou fadiga. A energia se torna inútil para a temperança, para domar paixões, para a coragem, para suportar os golpes da*

adversidade, para a justiça, para punir o mal, para a prudência, para evitar o erro.

A virtude é reduzida inteiramente a ***amar o que se vê*** *e a felicidade soberana consiste em possuir o que se ama.* ***Tira-se da sua fonte a felicidade****, da qual apenas algumas gotas chegam à vida humana para fazê-la atravessar as tentações do mundo com temperança, coragem, justiça e prudência.*

Este descanso, sem mistura de ansiedade, esta visão inefável da verdade é, de fato, a meta suprema onde todos os nossos esforços tendem a triunfar sobre os prazeres, a superar as adversidades, a aliviar a miséria dos outros, a resistir às seduções. Ali ***contemplamos Deus em suas glórias*** *e não mais através das nuvens de uma visão sensível, como no Monte Sinai*[94] *ou nos símbolos de uma visão espiritual, como os de Isaías*[95] *ou João*[96]*.* ***Nós o vemos face a face e sem véu****, como a alma humana pode compreendê-lo, como sua graça o descobre àqueles a quem ele julga digno de participar, mais ou menos intimamente, da conversa em que ele fala diretamente, não digo aos sentidos, mas ao intelecto.*

Em minha opinião, é assim que a visão de Moisés deve ser entendida[97] [98]*.*

---

[94] Cf. Êxodo XIX, 18.
[95] Cf. Isais 6: 1.
[96] Cf. Apocalipse.
[97] Cf. Números 12: 8.
[98] *De la Genèse au sens littéral*. Livro XII, cap. 26 (54). Santo Agostinho __ uma alma mística, certamente __ se acreditou favorecido pela visão imediata de Deus? Dom Butler, tão cauteloso em sua exegese, pensa que: “é impossível ler o relato da mais alta visão intelectual citada acima” (trata-se desta passagem que reproduzimos) “sem a convicção de que descreve uma experiência pessoal, em que Agostinho acreditava ter visto a Glória do Senhor em **species**, não em **aenigma**, da mesma maneira que Moisés o viu. Não é afirmado aqui”, acrescenta o douto escritor, “que S. Agostinho teve de fato tal visão da Essência de Deus, mas apenas que parece provável que ele acreditou que tivera”. **Western Mysticism**, 2ª ed., pag. 87.

O significado pleno que algumas das expressões que sublinhamos assumem neste texto é, sem dúvida, fixado pela alusão final a Moisés.

i) A perspectiva geral da contemplação cristã.

Poder-se-ia então dizer que, aos olhos do Bispo de Hipona, a intuição de Deus, mesmo aqui embaixo, longe de ter que ser considerada totalmente separada da contemplação, está realmente colocada no cume dela, em seu "limite" superior, se você quiser[99].

Não conhecemos quase nenhum texto que traduza melhor, sobre o ponto que estamos tratando, a plenitude do pensamento agostiniano, do que o maravilhoso desenvolvimento vivo, familiar e até popular e com isso tão profundo, que ocupa os parágrafos 5 a 10 do **Enarratio in Psalmum XLI**.

Todas as grandes etapas da contemplação, tomadas em seu sentido mais amplo, são anotadas ali: inquietação da alma secretamente estimulada pela graça, desejo de Deus, desapego do mundo exterior, vida de fé na Igreja, introversão, êxtase, arrebatamento por Deus e até visão fugaz de sua substância. Este

[99] Esta introdução da intuição divina, do céu e do arrebatamento, na perspectiva da contemplação, se choca, como sabemos, com os hábitos de pensamento e linguagem de muitos autores modernos. Sem dúvida, parecerá menos inesperado, se lembrarmos que foi realizado, em termos explícitos, por pelo menos duas das principais "autoridades" medievais e ambas estreitamente dependentes de Santo Agostinho em sua teoria do misticismo: **São Gregório** e **São Tomás**. Isto, claro, é "contemplação" no sentido mais amplo, não "contemplação comum" acessível a todos.

fragmento é muito longo para que possamos fazer outra coisa senão reproduzir o tema geral. Duas ou três passagens significativas apenas.

A alma, então, já instruída pela fé, mas *ainda não vendo o que acredita*, tem sede de Deus, como o cervo que aspira às águas vivas.

> [Já crente, mas ainda não vendo], *a alma sedenta de Deus exala sua queixa:*
> *"Como o cervo aspira pelas águas vivas, assim minha alma te deseja, ó meu Deus!"*
> *Mas o que? Talvez o cervo só vá às fontes para se banhar, para tomar banho ou matar a sede, o que sabemos? Ouça o que se segue e não procure mais.*
> *"Minha alma tem sede do Deus vivo".*
> *Do que ela tem sede?*
> *"Quando devo ir e aparecer diante da face do Senhor?"*[100]

Neste mundo, a alma só encontra, para saciar sua sede de Deus, as lágrimas do exílio. Ela se vê cercada pelo esplendor insolente do mundo e ela ouve o desafio do pagão: *Onde está teu Deus?*[101] Ele, para mostrar seus deuses, só tem que estender a mão.

> *Mas enquanto medito, enquanto me apresso, enquanto caminho* [em direção a Deus], *tão longe ainda de poder alcançá-lo e obter sua presença, "Minhas lágrimas se converteram em alimento dia e noite"... Pois a alegria do mundo lança seu brilho por toda parte, mas nós, exilados no*

[100] *Discours sur le Psaume XLI*, cap. 05.
[101] Salmo 41: 4.

> *corpo, vagamos longe do Senhor. E todos os dias ouço o desafio dos pagãos: "Onde está teu Deus?"*
>
> *Quando ele lança este sarcasmo para mim, não posso responder a ele: "Onde está teu deus? Teu deus, ele está apontando o dedo para mim"...*[102]

Em meio às suas lágrimas, a alma crente saboreia amargamente a reprovação que lhe é feita: *Onde está teu Deus?* Ela também gostaria não apenas de acreditar, mas de ver; não apenas buscar, mas, em certa medida, **encontrar**. E ela vai em busca de seu Deus. Fora dela, na criação visível, ela encontra apenas vestígios distantes da beleza criativa.

Ela entra em si mesma, no santuário íntimo onde o sensitivo já não ofusca o olhar do intelecto. Lá, ela encontra apenas a ela mesma, mutável e limitada, mas ainda não a Verdade Imutável e a Perfeição Sem Defeito.

> *Assediado todos os dias pelo grito: "Onde está teu Deus?*", *regado todos os dias com as minhas lágrimas e ruminando noite e dia o que ouço* [sem trégua]*: "Onde está teu Deus?" Também eu me propus a procurar o meu Deus, na esperança, se fosse possível, de não mais apenas* ***acreditar****, mas* ***ver*** *um pouco.*
>
> *Certamente, vejo as obras do meu Deus, mas não vejo Aquele que fez tudo isso... O que posso fazer para encontrar o meu Deus?* [Observando a terra...; o milagre da semeadura...; a imensidão das ondas...; o céu e a beleza das estrelas...; o

[102] *Discours sur le Psaume XLI*, cap. 06.

> esplendor do Sol...?] *Tudo isso é admirável; tudo isso faz explodir o louvor e impressiona com espanto...*
>
> *Minha sede não se sacia. Admiro, louvo, mas, do Autor dessas maravilhas, tenho sede. E volto a mim. Perscruto quem sou. Sou eu que coloco estes problemas e descubro em mim um corpo e uma alma. Percebo que a alma é algo mais nobre que o corpo e que é ela, não o corpo, a buscadora que me agita...*
>
> [Seu próprio objeto, distinto do objeto dos sentidos], *não seria algo que posso ver dentro de mim?... Sim, sem dúvida, porque a alma se vê.*
>
> *Poderia o Deus da alma, então, ser algo como a alma? Deus só pode ser visto pela alma, mas não como a alma pode ser. Pois aquela alma,* [depois de ter se encontrado], ***ainda busca algo****, algo que é Deus... Ela busca uma* ***Verdade Imutável****, uma* ***Substância Indefectível****. Isto, a alma não é. Ela tem fraquezas e progressos, conhecimentos e ignorâncias, lembranças e esquecimentos...*[103]

A alma sente então intensamente que Deus está acima dela. Como alcançá-lo? Elevando-se, não apenas acima das coisas externas, mas **acima dela mesma**. Ali, com efeito, se encontra algo que só pode ser a "Casa de Deus", onde ele vive substancialmente. Tocar a soleira desta casa é tocar em Deus.

> *Em busca do meu Deus através do mundo visível e corpóreo, não o encontrei. Buscando sua realidade em mim mesmo, mas na imagem de mim mesmo, também não a encontrei. Meu* ***Deus****, eu sinto,* ***deve estar acima da alma****. Para*

[103] *Discours sur le Psaume XLI*, cap. 07.

*alcançá-lo, lembrei-me destas coisas e "**espalhei minha alma acima de mim**"*[104].

Como, de fato, minha alma conseguiria tocar o que deve ser buscado acima da alma, senão por uma expansão dela para além dela? Se ela se fechar nela mesma, verá apenas a ela mesma.

*"Espalhei minha alma além de mim". **O que mais posso tocar, senão meu Deus**? Lá, **acima da minha alma, está a Casa de Deus**. Lá Ele habita, de lá Ele me olha, de lá Ele me criou, de lá Ele me governa, Ele cuida de mim, Ele me estimula, Ele me chama, Ele me dirige, Ele me guia. De lá, Ele me conduz para a meta*[105].

Mas o Senhor, que habita no mais alto dos céus, na região do intelecto puro e perfeito, "tem também seu tabernáculo na terra: **sua Igreja**, ainda estrangeira**"**. Para subir à Casa de Deus é preciso primeiro atravessar o "tabernáculo". As próprias maravilhas que a alma admira ali a convidam a subir mais alto e ela já se sente deliciosamente tocada por não sei que doçura íntima: algo como a ressonância longínqua da festa eterna, como o canto misterioso das águas vivas onde ela saciará sua sede.

Este Deus, que habita no mais alto dos céus em morada secreta, armou uma tenda na terra. O seu Tabernáculo terreno, a sua Igreja, ainda está a caminho, no exílio. É ali que se deve buscar a Deus. No Tabernáculo se aprende o caminho

---

[104] Salmo 41: 5.
[105] *Discours sur le Psaume XLI,* cap. 08.

que conduz à Casa... "Entrarei no recinto do Tabernáculo admirável, para ganhar a Casa de Deus", [diz o Salmista][106].

Percebendo assim, no "tabernáculo", o murmúrio das fontes eternas, a alma, de repente, como um cervo sedento, é violentamente carregada para elas e seu curso, sustentado pelo desejo, às vezes a lança, ofegante, ao próprio limiar da **Casa de Deus**.

Já no Tabernáculo, quantos objetos despertam minha admiração!... Passo e deixo estas coisas para trás. Por mais maravilhoso que fosse o Tabernáculo, quando chego à Casa de Deus, é um choque... pois ali, no santuário da Divindade, na Casa de Deus, ***brota a fonte do intelecto****.*

Ali o Salmista [figura da alma contemplativa] *penetrou nos últimos mistérios... Subindo ao Tabernáculo, chegou à Casa de Deus. Enquanto admirava as partes do Tabernáculo, foi, por assim dizer, levado para a Casa de Deus, arrebatado por certa doçura, por não sei que voluptuosidade penetrante e misteriosa, como a doce ressonância da música de um órgão, que descia da Casa de Deus.*

E assim, atravessando o Tabernáculo, sob o fascínio de uma melodia muito íntima, eis que, seduzido por esta doçura, cedendo a este chamado harmonioso, ***se desvencilhando de todo o tumulto da carne e do sangue, chegou à Casa de Deus****.*

Na Casa de Deus reina a alegria de um dia de festa sem declínio... ***Festa eterna, coro de anjos face a face com Deus, felicidade sem mistura****...*

Aquele que, tendo entrado no Tabernáculo, contemplando ali as maravilhas que Deus realiza pela salvação dos fiéis, sentiu o ouvido acariciado pelo rumor da

---

[106] Idem, cap. 09.

*festa divina e, **de repente, esse rumor o leva, como o cervo, para as águas que brotam**[107]**.***

Logo, porém, a impotência natural da alma a arrasta desse ápice. Ela se vê envolvida nos perigos da vida exterior. Ela sofre.

Por que te deprimes, ó minh'alma[108]. E, no entanto, ela tocou por um momento "o que está acima da alma". No esplendor do êxtase, ela roçou **o Imutável, ela percebeu o Imutável**.

Não é esta a alegria suprema? Infelizmente, essa doçura ainda é apenas temporária e a alma que dela bebe por um momento não escapou das incertezas da vida mortal. Em sua própria felicidade, ela precisa de **esperança**. *Espera em Deus*[109].

> *Mas, meus irmãos, "todo o tempo que passamos no corpo é um exílio longe do Senhor"*[110] *e "o corpo corruptível torna pesada a alma e a morada terrestre oprime o espírito"*[111] *capaz dos mais altos pensamentos e, embora no caminho dissipemos nuvens com a vivacidade de nossos desejos, às vezes alcancemos a harmonia e concebamos por nossos esforços algo do que está na Casa de Deus, o peso de nossa fraqueza logo nos faz cair nas coisas habituais, nos mergulha de volta em nossa vida cotidiana. E, assim como havíamos encontrado algo para nos regozijarmos, aqui neste mundo encontramos algo para gemer...*

---

[107] Idem, cap. 09.
[108] Salmo 41: 6.
[109] Idem, ibidem.
[110] 2 Coríntios 5 : 6.
[111] Sabedoria 9 : 15.

“Por que te deprimes, ó minha alma e te inquietas dentro de mim?” Nós já provamos os encantos de uma alegria interior e agora ***a perspicácia da mente foi capaz de penetrar no Imutável****, embora de passagem e apenas como um relâmpago.*

Por que me incomodar ainda, por que essa tristeza? Já não te falta resposta aos que te clamam: “Onde está teu Deus?” Agora experimentei o Imutável. Por que você sempre me incomoda? “Espera em Deus”.

E então, foi como se a alma, em silêncio, respondesse: “Por que estou incomodando você? ***Porque ainda não vivo onde reside esta doçura que por um momento me arrebatou. Nesta fonte, posso beber sem alarmes?*** *Sem temer surpresas ou escândalos?”...*

Porém, à sua alma que o perturba e que se desculpa, por assim dizer, por estar perturbada, ele (o Salmista) *repete: “Tenha fé em Deus. ‘Espera em Deus’”.*[112]

O significado místico deste comentário sobre o Salmo 41 é transparente. E como duvidar que a última etapa terrena da ascensão contemplativa, aqui descrita por Santo Agostinho, seja o “arrebatamento”, já que a insistência em repetir o verbo *rapere, rapio* (arrebatar) só pode ser intencional?

Como duvidar de que este arrebatamento envolve __ ou pelo menos não exclui __ uma visão direta de Deus, uma visão obscura, imperfeita e fugaz (*perstrictim et raptim*), mas infinitamente

[112] *Discours sur le Psaume XLI,* cap. 10.

superior, por seu modo e por seu objeto, à visão que tem sido chamada de “mediata”?

De fato, a “casa de Deus”, aqui, nada mais é do que a “substância” de Deus. Chegar à “casa de Deus” é possuir, ainda que por um momento, Deus em si mesmo, na sua realidade substancial e não apenas nas suas obras.

Ora, para o intelecto, possuir um objeto fora de toda inferência e de todo discurso é “ver”, “tocar”, “saborear” esse objeto, pode-se dizer, conforme se prefira esta ou aquela metáfora retirada dos sentidos externos. Mas, em todo caso, é ter uma percepção imediata dele. Lembremos que o Bispo de Hipona rejeita qualquer função “imaginativa” da inteligência pura.

O medo exagerado de fornecer armas a um infeliz ontologismo ou mesmo a um iluminismo sem sentido, leva certo número de teólogos a reduzir sistematicamente o alcance dos textos do grande doutor africano sobre a visão de Deus neste mundo. Duvida-se que claramente ele reconheceu este privilégio a Moisés e São Paulo ou que, pelo menos, perseverou nesta opinião.

Ou se limita estritamente a estes dois beneficiários a concessão de um favor tão distante da lei comum ou então se erige uma divisória estanque entre o caso singular de Paulo ou Moisés e a contemplação agostiniana em geral, como se estes casos excepcionais não se enquadrassem numa perspectiva de conjunto

que, segundo Santo Agostinho e segundo todos os místicos, começa neste mundo para terminar na Pátria Celeste[113].

Esta excessiva reserva, embora pudesse ser defendida respeitando a literalidade dos textos agostinianos, tem dois grandes inconvenientes de ordem teórica. Em primeiro lugar, priva o pensamento místico do santo doutor, seja de um elemento integrador, seja pelo menos de uma fuga sublime que o aperfeiçoe e exalte. Em segundo lugar, torna menos inteligíveis ou mesmo __ o que não é tão raro __ completamente equivocadas certas doutrinas de escritores místicos medievais ou mais recentes, que adotaram a essência das visões de Santo Agostinho sobre a contemplação.

Referimo-nos, sobretudo, aos vitorinos, ao próprio São Tomás de Aquino e a São Boaventura, aos místicos germano-holandeses do século XIV. Por exemplo, as ousadas doutrinas de Ruusbroec e seus discípulos, que afirmam que o conhecimento “superessencial” de Deus seriam implausíveis, na época e no meio em que as encontramos formuladas, se não tivessem o apoio de uma tradição na qual os elementos agostinianos que acabamos de listar ocupavam um lugar importante.

---

[113] Cf. *O Evangelho de São João Comentado*, Conferência 124, cap. 5. Deste Editor.

Conclusões gerais

Portanto, não achamos totalmente supérfluo ter lembrado:

1. Que Santo Agostinho, nos primeiros anos de sua conversão, não parece ter distinguido claramente o êxtase dos neoplatônicos de uma visão imediata de Deus. Que, além disto, logo perdeu a confiança inicial nas palavras destes filósofos e opôs a impotência de suas orgulhosas intuições à eficácia sobrenatural da vida de fé, sem, contudo, definir exatamente o que é a "apreensão imperfeita e parcial da verdade imutável" que ele também concedeu a eles.

2. Que a impregnação platônica de seu pensamento, aliada à preocupação apologética (que tantas vezes aparece em seus escritos) de mostrar, concentrados e elevados na religião cristã, todos os valores espirituais dispersos fora dela, o predispôs a conceder aos contemplativos cristãos, desde a vida presente, a possibilidade de uma visão de Deus tão próxima e tão perfeita quanto a tradição católica e as Escrituras permitem.

Nestes limites, não parece necessário, para bem compreender o santo doutor, atenuar sistematicamente o sentido das suas expressões, que por vezes carecem, convenhamos, do rigor técnico que nos facilitaria a sua compreensão. Também não devemos, para "salvar" as passagens difíceis, abusar da distinção entre o Santo Agostinho platônico e o Santo Agostinho doutor místico, como se estes dois

aspectos tivessem que se alternar ou como se Santo Agostinho platônico só pudesse aplicar o pomposo léxico da Escola de Alexandria ao nosso conhecimento racional comum.

Isto seria esquecer, em primeiro lugar, que os próprios neoplatônicos traçaram uma linha clara entre o modo metafísico comum e o modo místico do conhecimento intelectual e, em segundo lugar, que as expressões habituais do elevado misticismo platônico, enredadas em terminologia especificamente cristã, designam, em Santo Agostinho, as realidades superiores da mística sobrenatural.

Diante dos platônicos, a evolução realizada em sua mente não consistiu em esvaziar suas fórmulas do significado verbal que lhes atribuíam, mas, como dissemos acima, vislumbrar e depois ver claramente, que essas fórmulas ambiciosas só podem ser realizadas no cristianismo e, mesmo, em parte, na vida futura.

3. Que a contemplação cristã, segundo Santo Agostinho, é um caminho para a visão beatífica, cujo último termo constitui a próxima vida.

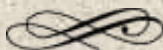
4. Que ela não passa, **regularmente**, aqui neste mundo, de um conhecimento mediato de Deus, por intuição intelectual das ideias e, em particular, das imagens da Trindade que a alma traz em si.

5. Que ela inclui, no entanto, por iniciativa divina, uma antecipação imperfeita e transitória do termo beatífico, ou seja, daqui

deste mundo, certa visão direta, mas fugaz, de Deus, tal como ele é em si.

6. Que, na terra, este grau excepcional só se pode atingir no êxtase.

7. Que Moisés e São Paulo __ e sem dúvida muitos outros, embora poucos em número __ se beneficiaram, nas condições acima, do favor de contemplar a essência divina.

8. Que aqui, neste mundo, esta mesma visão sublime, além de transitória, não pode ter a plenitude saturante da visão beatífica, da qual é apenas um antegozo em um sujeito ainda incapaz de gozo completo.

Créditos

Título original: *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d’après St. Augustin*.

Tradutor: Souza Campos, E. L. de

Índice